

БУДДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ КИТАЮ І ЦЕНТРАЛЬНОЇ АЗІЇ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ДАЛЕКОСХІДНУ ЛІТЕРАТУРУ

Довгий час у центрі уваги європейських дослідників була лише школа Чань (Дзен), а такі філософські течії, як Тяньтай і Хуаянь, та інші складові частини китайської буддистської філософії, наприклад теорія "десяти гармоній" школи Тяньтай (вчення Чжи І), або вчення філософії Екаяну – єдності всесвітнього духовного шляху, не дивлячись на велетенський вплив цих філософських течій на далекосхідну поезію, на жаль пройшли крізь увагу більшості дослідників. У даній статті розглядається вплив філософії вищезазначених буддистських шкіл на китайську поезію. Також розглядається література і філософія Праджняпарамітри, ключова для Чань-буддизму і буддизму тибето-монгольської школи Гелуг. Наведено авторський переклад тексту "Канону Серця" – "Праджняпарамітри хрідая сутри" – короткого, але ключового тексту для всієї класичної далекосхідної і центрально-азійської культури.

In the centre of attention of European scholars for a long time was only Zen (Chan) school, the school Tiantai, Huayang philosophy and other part of the modern Chinese Buddhism, which also have a grate influence to Chinese literature, for example the theory of ten harmonies of Tiantai School (Zhi I), or the philosophy of Ekayana (Huayang School and Lotus sutra school) aren't in the centre of modern scholars attention. Also, a grate philosophical influence to Chinese literature have a Pradjanaparamitra philosophy, which is a base for Chinese Chan (Zen) and Mongolian Gelug schools.

Доба Тан – це період найвищого розквіту Китайської культури, епоха, коли Китайська культура стала не лише регіональною, але й світовою, адже саме за часів Тан Корея і Японія, В'єтнам і Центральна Азія перейняли культуру Китаю і створили, збагативши її власними національними мотивами, витончену поезію, глибоку філософію, багате художнє мистецтво.

При цьому, саме література доби Тан – перекладна і суто китайська – є взірцем для культури азійських країн. Отже, єдиний спосіб правильного розуміння поезії і культури Далекого Сходу – це реальне, методичне, медитативне дослідження категорій мислення людей цієї віддаленої в часопросторі епохи.

Доба Тан в Китаї почалася з приходу до влади Лі Юаня, першого імператора династії Тан, який раніше був ченцем, і трапилося це в 618 році. Прийшовши до влади, Лі Юань взяв курс на культурну і філософську інтеграцію Китаю і Центральної Азії, створення централізованої держави, що опиралася на буддистську ідеологію. В чому ж причина такої політики?

З III по VI століття після Р.Х. Китай, як і інші культури Євразії, пережив період смуту, політичної нестабільності, руїни, що певним чином було пов'язано як і з внутрішніми конфліктами, викликаними розпадом давньої імперії і розвитком середньовічного суспільства, в III – VI столітті не менш темному, і водночас – не менш містично та релігійно налаштованому, як і середньовічна Європа. І, можливо, в першу чергу ці зміни були викликані Великим переселенням народів. Внаслідок контакту з народами Східного Туркестану, що поверхнево запозичили індійську цивілізацію (зокрема, контакту з нацією Юечжі – Кушанцями) виникали численні філософсько-містичні вчення, як автономно Китайського походження, так і запозиченого Гімалайського, що спиралися на питомо китайську концептуальну свідомість.

Приблизно 70% населення піднебесної імперії за часів нестабільності та смуту займалося містичними вченнями, з яких безпосередньо і виникла медитативна Китайська пейзажна лірика, пов'язана з натурфілософією природності, гармонією людини і оточуючого світу. Така поезія є поширеною і в сучасному світі, оскільки вона тонко виражає красу втраченої природи та підіймає актуальну проблематику сьогодення.

Але, на жаль, на відміну, скажімо, від поезії Ван Вей, Бо Цзюй, Лі Бая, Ду Фу, Мен Хаочжана і інших відомих китайських поетів і письменників середньовічного Китаю, філософська проза доби Тан мало розповсюджена і досліджена у світовій літературі, окрім філософської прози школи Чань (禪宗). Але і Чань (буддистська проза в збірках, що виходять у західних країнах), на жаль, представлена переважно поезією і загадками-коанами. Серйозна, філо-

софська література Танського середньовічного Китаю довгий час з тих чи інших причин проходила повз увагу більшості літераторів, які серйозно займалися вивченням літератур середньовічного Далекого сходу і Центральної Азії. Але саме ця філософська проза стала канонічною для Кореї, Японії, В'єтнаму і Туркестану (Династія Тан підтримувала тісні зв'язки з Середньою Азією).

У сфері літератури вчення Чань переважно спиралося на літературу Праджняпарамітри (薄弱菠萝蜜多) – це особливий розділ в каноні Махаони (大车). Література цього розділу буддистського канону складається із суто махаяністичних сутр, що не входять до палійського канону. За легендою, літературу Праджняпарамітри (мудрості, що переправляє на інший берег буття) принц Гаутама приховав десь у далеких підземних сховищах, а за деякими переказами – в царстві драконів. Буддистський філософ і містик, один з засновників буддизму великого Шляху Нагаарджуна (жив десь між 3 і 6 століттями нашої ери) дістав і оприлюднив приховану літературу Праджняпарамітри тоді, коли з точки зору буддизму для цього настав час, і люди змогли б сприйняти, зрозуміти та засвоїти ці глибинні філософські вчення.

Історично тексти Праджняпарамітри пов'язані з діяльністю школи Мадхьяміки (кит. Сан лун) – школи середнього шляху, що спиралася на методи діалектики. Діалектику школа Мадхьяміка застосовувала з метою філософського підтвердження теорії відносності буття, відносності життєвих мірок і поглядів, відносності будь-якої життєвої позиції, навіть відносності існування світу в цілому. Мадхьяміка одночасно притримується як вкрай позитивістських, так і вкрай негативістських поглядів, вказуючи не стільки на існування чи неіснування світу, скільки на саму ілюзорність існування та залежність існування від системи поглядів на онтогенез. Фактично, філософія Мадхьяміки є як украй гностичною, так і агностичною, вказуючи на можливі межі самого знання. У цьому, з погляду Мадхьяміки, і полягає вищий гнозис, вища мудрість – Праджняпарамітра. Адже вона, з точки зору буддизму, не лише доходить до межі знання, вона вказує на саме існування цієї межі.

Діяльність цієї школи, як уже зазначалося, вище тісно пов'язана з діяльністю буддистського філософа Нагаарджуна, перу якого традиція приписує численні літературні і філософські твори, зокрема "Мула-мадхьяміка каріка" – трактат з діалектики, дружне послання королю (Сукріллекха), численні дискусії з вишнунітами з приводу креволюції і онтогенезу всесвіту, 36 строф о відносності, численні матриці буддистського вчення...

В цілому, філософська література Мадхьяміки представлена в китайському буддистському каноні не досить

повно. Відсутні численні трактати з буддійської логіки, наприклад майже не представлена творчість Дхармакірти та Дігнаги. Окремі переклади цих праць існують на тибетській мові, однак вони не входять в китайський буддійський канон Дацзанцзін (大藏經).

На мій погляд, це зумовлено двома факторами – по-перше тим, що китайська мовознавча традиція опирається на зовсім іншу логіку, ніж традиція санскритська. Китайська мовознавча традиція в першу чергу традиція лексикографічна, ієрогліфічна, тому і засоби вираження концептів філософії абсолютно інші, ніж засоби вираження філософських концептів в санскритській мові і мовознавстві. По-друге, це зумовлено тим, що китайський буддійський канон, не дивлячись на його розмір – це лише фрагмент системи філософських канонів Китаю.

Тому, на мій погляд прогалину в розвитку діалектики та логіки в давньому та середньовічному Китаї з лихвою компенсує наявність трактатів з логіки в конфуціанській літературній традиції, примітивна діалектика та елементи логіки в давньому даоському трактаті Чжуан Цзи. Тому, на мою думку, логіка і діалектика китайського буддійського канону – це в першу чергу логіка і діалектика, що спирається на Чжуан Цзи. В перших розділах трактату "Чжуан цзи" також йдеться про відносність буття, що знаходить ряд логічних доказів і підтверджень методами примітивної діалектики. Враховуючи особливий вплив цього канону на китайсько-мовну літературу Махаяни, особливо на Чань-буддизм, на мою думку можна вважати, що логічні виражальні засоби, як і численні художні образи, китайська буддійська традиція запозичила з трактату "Чжуан Цзи", а що стосується лексикографічних засобів вираження концептів буддійської філософії – то вони запозичені з вищезгаданої конфуціанської філологічної традиції.

Особливе місце серед літератури цього розділу буддійського канону займає "Канон серця" – 心經 *xīn jīng*, що, гіпотетично на санскриті носив назву "Праджня-парамітра хрідая сутра". Цей твір, хоча він і невеликий за обсягом, є квінтесенцією філософії буддизму Махаяни. Головним літературним героєм канону є бодхисатва Гуаньшінь 觀世音 (досл. той, що бачить звуки всесвіту, санскр. Авалотокішеvara, япон. Каннон) – надзвичайно популярний буддійський образ у всіх країнах далекого сходу та центральної Азії, в яких представлений буддизм Махаяни. Гуаньшінь може бути зображений в чоловічій та жіночій формах, антрополоподібним, або ж навпаки – одинадцятиголовим та сто-руким, спокійним і милосердним, або ж розлюченим і погрожуючим. Головна ідея цього символу в тому, що він втілює співчуття (санскр. бодхічхиту). Співчуття за вченням північного буддизму знаходиться майже у всьому всесвіті. Велике питання викликає історичний прообраз Авалотокішеvari в буддизмі махаяни-Авалотокішеvara як реальний, живий, учень Будди.

Образ Авалотокішеvari в цій сутрі використаний зовсім не випадково – адже Авалотокішеvara один з ключових образів як Чань-буддизму, так і Жовтого вчення – буддійської школи Гелуг, де його втіленням вважається Далай-лама, що необхідно розуміти не буквально, як це часто подається в європейських джерелах, а символічно – що далай-лама має бути просякнутим таким співчуттям, як Авалотокішеvara. Тому цей текст ключовий, як і в китайських, так і в монгольських, тибетських, японських буддійських джерелах.

В тексті розглядається основа психотехніки, психологічна філософія буддизму по-перше приводиться діалектичне твердження, що зовнішня форма є світовим простором, одночасно форма – це не простір. Ця, з буквالیстичної точки зору важка для розуміння сентенція отримує

детальне логічне доведення вченими Мадхьяміки, які доводять що сукупність всіх форм існування і є світовий простір – фактично це пантеїстична філософія.

Далі в тексті розглядається структура вічних неподільних структурних елементів, подібних до грецьких атомів – Дхарм. Текст розглядає буття як прямий, безперервний потік дхарм. З точки зору буддійської філософії Дхарми є вічними, неподільними елементами буття, з яких складаються форми. Після цього подається умовна відносність самих філософських категорій буддійського світогляду – концептів сукупності – елементів юнь (санскр. Скандх) – групи сприймаемого фізичним чуттям (рупа – се), того, що сприймається емоційним сприйняттям – самджня (сян), група факторів, що формують свідомість – самскара скандха (сін) і група факторів, що формують особистість – виджняна (ши). Після цього ставиться питання філософської відносності чотирьох благородних істин буддизму – страждання, причин страждання, припинення страждання і причин, що ведуть до припинення страждання. В кінці тексту вказується на виняткову цінність цієї сутри, а також на те, що інтуїтивне відчуття вищої мудрості в буддизмі Махаяни і є просвітленням, що і стало основним мотивом в китайському, тибетському та японському буддизмі.

Запропоную авторський переклад цього короткого тексту [1]:

Канон серця

Бодхисатва, що звидлявся в себе, заглиблюючись у "мудрість, яка переправляє на інший берег буття", чітко побачивши що п'ять сукупностей психіки є нічим іншим, як простір, в одну мить переправився крізь страждання і нещастя.

О, Шеліцзи (санскр. Шарипутра), все те, що ти сприймаєш – не веде в духовний простір, простір не вводить в все сприймаємо тобою, адже все, що ти сприймаєш і є простором, а простір це все те, що сприймаєш ти. Всі існуючі форми почуттів, думок, руху, знання є нічим іншим, як цей простір. О, Шеліцзи, всі атоми (дхарми) знаходяться в єдиному просторі, не народжуються і не гинуть, не забруднюються і не очищаються, не збільшуються і не зменшуються.

О, Шеліцзи, по причині того, що окремі елементи не можна розрізнити, в єдності простору нема: ні почуттів, ні думок, ні руху, ні знання, ані того, що можна побачити і почути, відчуття як запах або смак, відчуття тілесно, або розумом. Немає ні почуття, ні відчуття, ані думи, ані проявлених і не проявлених елементів.

Невидимий всесвіт, непізнаний всесвіт, немає нічого невиявленого, тому і нема що виявити. Немає нічого, щоб повністю померло від старості, отже неможна спинити старість і смерть.

Отже, в тому просторі нема ні печалі, ні способу її припинити, ні нірвани, ні шляху – дао (це все лише відносні способи описати духовний простір, коли він досягнутий – буддійський шлях в буддизмі вважається пройденим, а отже і непотрібним).

Немає (ніякої спеціальної) мудрості, тому і досягти (спеціальної) мудрості ніяк не можна.

Серце Бодхисатв безстрашне, і немає ніяких перешкод, причина цьому, що вони спираються на "Мудрість, що переправляє на інший берег буття". Вони далеко-далеко відкинули всі ілюзії, побачили і ввійшли в нірвану. Просвітленні трьох світів (світу минулого, сучасного і майбутнього), спираючись на "Мудрість, що переправляє на інший берег буття", стали природно і остаточно просвітленими.

Знай, що існують великі слова, що вводять в "Мудрість, що переправляє на інший берег буття", великі просвітленні слова, найвищі слова, неповторні слова. Слова, зрозумівши які можна позбавитись страждання, ці слова дійсно не пустопорожні.

Це слова "Мудрості, що переправляє на інший берег буття"

Ось і скажемо ці слова:

О безмежне, те що, за межею, те що за будь якою межею межі і безмежжям – ти, слався!

Інший, не менш вагомий текст в розділі Праджняпарамітри, який хотілося б зазначити – це текст Алмазного Канону (Цзіньган божоболомідом цін). В цьому тексті Гаутама Шак'ямуні пояснює теорію відносності, вказує на відносність будь-яких концептів загальної відносності. Цей текст в 4 ст. нашої ери переклав Цзімолоши – Кумараджіва.

В цілому, літературі Праджняпарамітри в китайській, японській та тибето-монгольській культурі належить виключне значення. В Китаї з цієї літератури спеціалізуються дві школи – як і вище зазначена школа Чань (в Японії – Дзен) так і Жовте Вчення (Гелуг) – на чолі з Далай-ламою. В імператорському Китаї навіть існували спеціальні іспити, на яких адепт буддизму мав складати цю літературу, лише після чого міг бути визнаний буддизмом вчителем на державному рівні.

Одна з найбільших шкіл філософського синтезу доби Тан – це школа Тяньтай-цзун – Вчення Вершини Неба.

Школа Тяньтай – це філософський напрямок, що виник на базі тексту Мяо Фа Лань Хуа Цін (妙法蓮華經) – Канон закону квітки лотоса, відомий ще як "Лотосова сутра".

Текст Мяо Фа Лань Хуа Цін – один з найдавніших текстів Великого Шляху (Махаяна). Цей текст вже існував в північній Індії або Ірані в кінці минулої Ери. За традицією цей текст є записом бесіди Принца Гаутами на горі Грідхпракута в Індії (штат Біхар). В чому ж полягає значення цього тексту?

По – перше в тексті є багато ідей, що зовсім не характерні для палійського канону, з чого зовсім не випливає, що текст апокрифічний, як це спадає на думку багатьох дослідників, що виходять з недоказаної первинності Палійського канону.

Які ж ідеї виголошує текст? 1) Існує "вань фо" (万佛) – "десять тисяч" просвітлених, що знаходяться в своїй сфері, отже існує безкінечна кількість просвітлених вчителів і святих у всі часи і всіх регіонах світу. 2) Будда (佛) зображується тут як метафізична істота, що знаходиться в іншому, духовному часопросторі. 3) Існує єдине духовне вчення (一圓教), яке по – різному розкривається в рамках різних релігій – так, як ментальність і концептосфера людей різна, отже і методів самовдосконалення дуже різноманітні. 4) Підкреслюється роль співчуття і довіри, що впливає з останнього розділу тексту – Гуань Ін Цін (觀音經) – канон про того, що чує і бачить ("Гуань Ін – чуючий і зрочий" (яп. Каннон) в філософських вченнях символ співчуття і доброти – за часів Тан також зображувався як чоловіча постать, що має тисячу рук і на кожній є око – як символ того, що співчуття сягає будь-якої давнини і бачить всі пороги світу. Пізніше, в народній релігії Гуань Ін стає жінкою і виступає в ролі доброго Духа (ангела), що допомагає людям, зокрема жінкам. В небесному палаці вона виконує свій танок, при цьому тримаючи руку в формі лотоса – жіночій мудрі (позиції руки). "Канон про того, хто бачить і чує" є одним з ключових текстів вчення Чань (禪宗) 5) "Фотизм" доктрини – підкреслюється вічне існування духовного світу – і вічність трьох тіл (三身) просвітленого – дхармакайя – духу, самбохайя – інтелекту і відчуття і нірманкайя – фізичних проявів. Дхармакайя за вченням лотосової сутри – це вічний духовний абсолют, який може бути іманентним і трансцендентним. Іманентність дхармакаї, тобто вираження духовного пориву згідно традиції, і є створення Танської поезії. 6) Вчення передається не на пряму, а різними методами – а) методом містичного контакту – тобто духовного пориву б) Методом знаків і символів в) методом мовлення. (З трьох методів перший є найбільш досконалий). 7) Вчення про Екаяну – єдиний духовний рух всього людства.

Отже, виходячи з цього метою існування є розкриття абсолютного. Що ж таке розкриття абсолютного для Китаю, передусім середньовічного?

Це, в першу чергу, вираження власної, духовної природи – адже за вченням філософії китайського буддизму природа людини і є природою Будди, треба тільки віднайти цю природу в рамках творчого пошуку. Поети і художники Танської епохи, йдучи по буддизму шляху і виражаючи дхармакаю – абсолют в своїх творах, якби знаходилися в постійному русі до абсолюту, що тотожний з природою всесвіту – і природою людини, як невеликого, маленького шматочка велетенського всесвіту. У вченні Великого Шляху, що розповсюджений в Китаї та Японії роль "ченців" (якщо цей термін взагалі коректний щодо неєвропейських цивілізацій) дуже низька. Скоріше, треба сказати існують відлюдники, вчителі і звичайні люди, кожен з яких і виконує для себе всі необхідні ритуали. Сама держава, як і в фундаменталістичних країнах, є велетенським сакральним апаратом, в якому світське змішане з духовним, і чим вище місце людини в суспільстві, тим більше сакрального навантаження вона несе. Імператор, як в Китаї, так в Кореї, В'єтнамі і Японії був верховним священнослужителем, а меншими священнослужителями, в першу чергу, чиновники (за давніх часів такі чиновники носили назву Ши (使). За Танської доби існувало спеціальне міністерство ритуалів, яке і проводило всі необхідні ритуальні служби. буддизму і даосизму відводилися лише скромні, але впливові місця містично-філософських вчень. При цьому буддизм мав свою систему освіти, мав виключне право проводити похорони і повністю контролював підготовку військових чиновників. На "великий шлях" звичайні люди вступали, переїжджаючи жити в академії – "монастирі", або відвідуючи їх. По закінченню таких "академій" через п'ять років вони отримували диплом, і могли залишатися в монастирі або переїздили до міста і відкривали власну справу. Адже окрім філософії в монастирях вивчали медицину, живопис, ієрогліфіку, літературу, у – шу, ци – гун, друкарство, музику, гадання та інше. В багатьох монастирях за доби Тан можна було освоїти окрім буддизму ще й маніхейську (明教), даоську (道教), несторіанську (містичну східнохристиянську філософію, яку вивчала ціла школа північно-китайських і монгольських буддистів – ламаїстів, згодом ця течія повністю, однак зовсім не безслідно розтанула в вченні Махаяни) філософії. Багатші люди могли не йти в монастир, а наймали буддизм і даосизм наставників. Більшість китайських поетів засвоювали ці вчення не мандруючи по горах, а вдома, лише на старості років пускаючи у мандри, стаючи Цзюйши – мандрівними подвижниками. Отже, треба сказати китайський містицизм на відміну від свого індійського "колеги" – був досить таки світським.

Як же бачила такий універсальний і світський шлях філософія?

Школа Тяньтай-цзун, про яку вже йшлося раніше пропонувала такі стадії (згідно схеми Чжи І (538 – 597) – засновника вчення Тяньтай-цзун, що жив в провінції Чжецзян на горі Тяньтай в шостому столітті) [4]

1) Цзюй юань – створення моральної опори – тобто моральних якостей.

2) А юй – підкорення похоті – тобто подолання похліплих страждань.

3) Ци гай – зняття преград. Існують перешкоди, які спотворюють бачення світу – розпуста, осліплення, марево, коливання і пристрасті – такі перешкоди, що спотворюють світогляд.

4) Тяо хе – створення гармонії – гармонічне харчування, гармонічне дихання, гармонічне мислення, гармонічний сон і гармонічне тіло – п'ять гармоній.

5) Фан бінь сін – зручні способи практики, адже наприклад літня людина не зможе займатися акробатичними

вправами, а багатьом зашкодить дієтичне харчування – отже, практика має бути без насилля над собою.

6) Чжен сю сін – правильна практика – медитація, яка може бути:

а) Образною – з уявленням якогось позитивного образу, можливо встановленого в символічній практиці, при цьому з використання символічних позицій рук. Поезія Ван Вея теж є образною медитацією буддистських шкіл Чань-Цзун і Тяньтай-Цзун, вираженою на письмі. Ієрогліф, або санскритська літера, насичені певним символічним значенням теж можуть бути об'єктом медитації.

б) Бездумною медитацією. Медитація також може бути аналітичною чи однонаправленою. Спокійний розум, тверда поза є необхідними умовами для інтуїтивного пошуку реальності. Медитація направлена на пошук дхармакаї – духовного абсолюту. Отже, китайська поезія, як і живопис є результатом витонченої медитації.

7) Шань гень фа – у того, хто побачив істину розкриваються корені благостини – майтрейя – любов, чистота серця, каруна – співчуття, інші моральні якості.

8) Цзюе чжи ма ши – зрозуміти злі діяння – правильна медитація допомагає пізнати і відрізнити негатив.

9) Чжи бін – лікування хвороби – з точки зору китайської філософії спотворений світогляд і є хворобою. Хвороб безліч – внутрішніх і зовнішніх. опираючись на здобуті моральні якості ці хвороби можна вилікувати.

10) Ден го – "всі дхарми (елементи існування) створені розумом. Тут подвижник починає відчувати дхармакаю, сам стає просвітленим – Буддою *не відкидаючи світ*."

Саме остання позиція характерна для філософії доби Тан – тобто подвижник, нібито, іде від світу, але повністю не відкидає його. Це створює ідеал одночасно містично мислячої і практичної людини, для якої і звичайний і сакральний світ надзвичайно і однаково важливі.

Це і дає такий поштовх мистецтву епохи Тан – виразити вічне, сакральне, в реальному, повсякденному. Поезія Бо Цзюї для Китаю є не менш і не більш важливим канонічним твором, ніж даоські чи буддистські канони. Мистецтво є тим сакральним актом, який вказує на ілюзорність життя, що розсіює мари, згідно Конфуція "виправляючи імена" – тобто ставлячи речі на своє місце. Зрештою – решт, мистецтво і література і є містичною практикою, на яку вказує Чжи І. Що ж таке реальність для Чжи І?

"Єдина реальність – значить немає двох. Нема ілюзії. Це називається постійністю, блаженністю, чистота, справжнє Я.

Це десять єдностей: 1) Матерії і свідомості, 2) Зовнішнього і внутрішнього, 3) Самовдосконалення і своєї природи, 4) Причини і наслідку, 5) Брудного і чистого, 6) Прямого і непрямого, 7) Суб'єкта і об'єкта, 8) Тріади – розуму, слава і дії, 9) Тимчасового і вічного, 10) Сприймається і об'єкту, що сприймається.

Такі десять єдностей філософії Тяньтай-цзун, які роблять настільки фантастичною, витонченою, реальною, естетичною китайську поезію, китайський живопис – об'єкти мистецтва де немає фону і перспективи, де поєднані час і простір, де весь світ перебуває в вселенській єдності. Це створює і феномен графічності китайської пейзажної лірики. Школа Тяньтай-цзун, безумовно вплинула на розвиток мистецтва і Чанського вчення, в яке вона, згодом і інтегрувалася, ставши як би теоретичним елементом Чанської доктрини. В Японії школа існує і досі

Інша, не менш, а може й більш впливова школа – філософська школа Хуаянь-цзун – "Вчення гірлянди квітів" основою цієї школи є цикл канонів (сутр) які на санскриті мають назву Аватамасака – сутра. Сутра несе вчення переважно філософського характеру. Школа Хуаянь цзун уподібнює реальність до статуї золотого лева. Текст "золотого лева Хуаянь" був записаний в

699 році, коли наставник Фа-цзан намагався пояснити своє вчення імператриці У Цзе.

Ця філософія набула авторитету окрім Китаю в Японії, Кореї, В'єтнамі і тибето – тангутській державі Західне Ся.

В світі існує безкінечна кількість живих сутностей, і всі вони опираються на єдине. Згодом Хуаянь теж стає частиною Чанської школи, а в Японії ця школа існує окремо під назвою Кегон. Приводить ця школа і свою класифікацію філософсько-містичних вчень: 1) Даосизм – або вчення небожителів, так, як даоси існують в шляху – Дао, але не поринають глибше; 2) Нижній шлях – буддистські і інші вчення, в яких розкриваються основи свідомості, розкриваються базові поняття містичної філософії, але немає вчення про співчуття і властивості дхарм (елементів); 3) Великий шлях – вчення про властивості елементів – дхарм, вчення атомного аналізу; 4) Великий шлях – вчення про ліквідацію елементів і абсолюту; 5) Вище вчення – вчення єдиного шляху всіх речей.

Таким чином, треба відмітити універсализм, вселенськість, глобальність філософії доби Тан, її спробу охопити все буття. Може бути, саме тому культура Тан досягла берегів Японії – і перетворилася там на середньовічну самурайську культуру. Але, для культури середньовічної Японії певним чином притаманий культ смерті.

Для культури Тан – ніяким чином, адже для середньовічної китайської культури є притаманним культ життя, культ "десяти тисяч живих істот". Танський поет, художник – він же і даоський подвижник, він же і буддистський філософ – ніколи не мріяв про смерть. Навпаки – його цікавило безсмертя. Безсмертя фізичне і духовне. В цей час було також розповсюджене вчення Чистої землі – віра в те, що після фізичної смерті, або відійшовши далеко в гори містик заснував навколо себе духовну чисту сферу, в яку могли потрапити і інші. Постійне повторення Амітофо 阿弥陀佛 (Намо амітабхая – 南模阿弥陀佛 – О, "безмежне світло") немов би очищувало карму – і давало змогу людині побачити західний рай, де й живуть Буда Амітабха (Будда безмежного світу), Гуань-інь і безліч безсмертних. Як показали дослідження Б.І.Кузнєцова, культ світла своїм корінням заглиблюється в іранську Авесту, де це слово було одним з таємних імен Творця.

Цикл трьох канонів про Аміто оповідають про подвижника Діпанкару, який пішов в гори і вів настільки високоморальне життя, що навколо нього з'явилася духовна сфера "чистої землі" (淨土) – місця, де немає насилля і зла. Візуалізація чистої землі – це певним чином "настройка" свідомості на позитивні якості. На поезію доби Тан сильно впливає ця медитативна техніка – наприклад на описання небесних палаців в поезії Бо Цзюї. Течія амітофистів була переважно народною і широко розповсюдженою, адже це вважається "легким способом практики" на відміну від Тяньтай-Цзун (天台).

Практика, практика і практика – ось що цікавило середньовічного китайського філософа. Багато шкіл індійської філософії були відкинуті в Китаї, як наприклад Вейши-цзун – школа "тільки свідомість" – складна філософська школа, яка виділяла 75 елементів свідомості індійської школи Віджнянавада і відкидала ідею Таковості всесвіту, єдиної природної основи (теорія Татхагатагарбхи).

Однак, опора на свідомість – це одна характеристика філософії доби Тан. Для поета цієї епохи, в момент коли він складає вірші існує тільки свідомість поєднана з тим об'єктом, про який він пише. В Японських поезіях танка існує лише свідомість і форма, щоб виразити той простір, де ця свідомість існує.

В китайському мистецтві також вплив тантризму (поєднання). В тантризмі, який в Китаї розтворився в інших філософських школах, в Японії сформував школу

Сінгон, яку заснував Кукай, що відвідав Китай на початку сьомого століття. В цій школі суть всесвіту виступає як просвітлений Вайрочана (той, що випромінює світло – "Велике сонце"). Використовуючи різні містичні методи – мудри (印), мантри (咒), медитацію на символах (静坐), раджа – йогу (瑜伽派) адепт сам немов би набуває якостей Вайрочани (大日). Китайський тантризм згодом розтанув в Чанському вченні.

Чанське (Дзен-буддизм) вчення зараз широко поширене як на сході, так і на заході, тому вдаватися в подробиці цього вчення ми не будемо, лише скажемо, що Чанське вчення є практична реалізація в медитації, мистецтві, поезії майже всіх містичних шкіл далекого сходу. Універсалізм танської філософії, насиченість світськими барвами і одночасно – духовна іскра, ось що робить її живою і досі. Концепція "Єдності", концепція "не

– протиставлення", концепція "духовного руху", "універсальної реальності" лягли в основу східної культури. Культура є способом передачі цих цінностей, мистецтво – формою реалізації безкінечної практики пізнання абсолюту і вираження вищих мотивів в нашому недосконалому світі.

І доки живі ці мотиви – доти живе Душа доби Тан, а може бути – буде жити й вічно.

1. 大藏經 (Великий буддистський канон). 洛陽萬卷出版公司 2008; 2. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – Москва, 2001; 3. Маслов А.А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. – Москва, 2000; 4. Малявин В.В. Китайская цивилизация. – Москва, 2001; 5. Малявин В.В. Духовный опыт Китая. – СПб., 2004; 6. Судзуки Т. Антология Дзен-буддийских текстов. – СПб., 2005; 7. Судзуки Т. Наука Дзен – Ум Дзен. – К., 1991; 8. Торчинов Е.А. Даосизм. – СПб., 1998; 9. Торчинов Е.А. Религии Китая. Хрестоматия. – СПб., 2001.

Надійшла до редколегії 08.09.08

Т. Маленька

ПЕРСЬКІ СЕРЕДНЬОВІЧНІ ПОЕТИКИ І СТИЛЬ: ДО ПИТАННЯ ТЕОРІЇ ТА ІСТОРІЇ

Досліджено перські середньовічні поетики, зокрема трактати Радуйані, Ватвата і Шамсі Кайса, й вчення про поетичні фігури (badi), які є одним з основних стилетворчих засобів в перській класичній поезії X-XV ст.

Persian classic poetics are the subjects of the research. Among them there are manuscripts of Raduyani, Vatvat and Shamsi Kays as well as the teaching about poetic figures (badi), that are one of the essential style-making instruments in the Persian classic poetry of X-XV cent.

Як зауважив М.І.Конрад, "історія літератури разом з тим є і історією уявлень про неї", тобто історії теоретичних досліджень [Конр.1972, С.418-419]. А оскільки йдеться про перську класичну літературу, віддалену достатньою історико-культурною дистанцією, то ігнорування думки безпосередніх свідків літературного процесу – середньовічних теоретиків – може привести до незрозуміння її специфічних складних проблем.

Ще нещодавно європейські іраністи до осмислення перської класичної літературної спадщини підходили з понятійним апаратом європейської філологічної науки, зокрема літературознавства. При цьому вони неминуче натикались на "опір матеріалу" – самої перської класичної літератури, зокрема поезії, яка мала свою глибоку і детально розроблену систему літературно-естетичних цінностей, художніх засобів, троп, жанрів поетичних форм, тощо.

Перські середньовічні поетичні трактати – це своєрідна "самосвідомість" літераторів. Їх дослідження та оперування наведеним там теоретичним матеріалом дало ключ іраністам-літературознавцям до глибокого розуміння змістових і художніх цінностей середньовічних поетичних творів.

Перська поетична теорія виникла в XI-XII ст., коли перськомовна література народів Ірану і Середньої Азії досягла вже достатнього рівня розвитку і була позначена такими великими іменами як Фірдоусі, Рудакі, Хайям, Унсури та ін. В цей час перська література усвідомила себе як літературу самостійну і потребувала власної поетичної теорії. Тобто з'явилася потреба в теоретичних текстах нормативного характеру.

Освоєнню теоретичної перськомовної поетики як самостійної дисципліни поклали початок праці сходузнавців XIX ст. – Ф.Гледвіна, Ф.Рюккерта, Ж.Гарсена де Тассі. Проте, оскільки вони писались тоді, коли багато перських літературних пам'яток були невідомі науці, ці дослідження не могли дати історичної картини розвитку поетики. На початку XX століття було видано ряд творів, що мали вартісне значення для історії перської мови і літературної критики: "Лубаб аль-альбаб" Ауфі, "Та-

зкірат аш шу'ара" Давлатшаха, "Чахар макала" Нізамі Арузі Самарканді.

У 1909р. Е.Дж.Браун і М.М.Казвіні видали поетику "Муджам" XIII ст. Шамсі Кайса. Трохи пізніше були опубліковані трактати "Тарджуман аль-балага" Радуйані (XI ст.), "Хадаїк ас-сіхр" (XII ст.) Рашід ад-Діна Ватвата, "Мі'йар аль-аш'ар" Насір ад-Діна Тусі (XIII ст.). Наступні два трактати XIV ст. Таджа аль-Халаві і Шараф ад-Діна Рамі є по суті коментарями на трактат Ватвата "Хадаїк ас-сіхр". Завершує зібрання перських класичних поетик трактат Ваїза Кашіфі "Бадаї аль-афкар" (XV ст.)

Грунтовний аналіз теоретичних засад перської класичної поетики у XX ст. здійснили польський іраніст В.Дулеба [Duleba1986р.] та таджицький дослідник Р.Мусульманкулов [Мусул.1989р.].

Ступінь теоретичної цінності того чи іншого твору з нормативної поетики виявляється лише при його зіставленні з авторитетними працями, що входять в коло тієї ж традиції. В іранській класичній поезії XI-XV ст. є кілька таких орієнтирів, які допомагають визначити місце певного аналізованого теоретичного твору в історії розвитку середньовічної віршознавчої науки. До визнаних вершин літературно-теоретичної думки фахівці минулих сторіч і сучасні іраністи відносять насамперед праці Рашід ад-Діна Ватвата (XII ст.) і Шамсі Кайса Разі (XIII), а також як відправний пункт поетологічної теорії – поетику Мухаммада ібн Умара Радуйані (XI ст.), який першим написав твір з теорії поетичних фігур і відібрав найкращі зразки перської поезії IX-XI ст.

"Середньовічна іранська поетика – спадкоємиця арабської класичної системи поетологічних дисциплін. Найактивніша фаза розвитку перськомовної нормативної поетики припадає на XI-XV ст., що хронологічно приблизно співпадає з кордонами класичного періоду в історії перської літератури [Рейсн.1998 С.258].

Перські поетики Радуйані, Рашід ад-Діна Ватвата і Шамсі Кайса – найвизначніші пам'ятки перської класичної теоретичної думки, які ґрунтуються на засадах арабських класичних поетик.

Культурні контакти арабів і персів виявились достатньо плідними для обох літератур. "Синтетична" ара-